



## “ La Communauté des Thérapeutes : une Philonopolis ?”

Smaranda Marculescu-Badilita

### ► To cite this version:

Smaranda Marculescu-Badilita. “ La Communauté des Thérapeutes : une Philonopolis ?”. *Adamantius. Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su “Origene e la tradizione alessandrina”*, 2003, 8, pp.67-77. halshs-01085238

**HAL Id: halshs-01085238**

**<https://shs.hal.science/halshs-01085238>**

Submitted on 21 Nov 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## La Communauté des Thérapeutes: une *Philonopolis*?<sup>1</sup>

di

Smaranda Badilita

«Revisiter»<sup>2</sup> après tant d'autres le *De Vita Contemplativa*<sup>3</sup> n'est pas une entreprise facile. La bibliographie de ce texte, qui ne cesse de fasciner les lecteurs de Philon, est impressionnante. Grâce à la contribution de Jean Riaud<sup>4</sup>, nous disposons d'un compte rendu très approfondi de cette bibliographie jusqu'aux découvertes de Qumrân.

Sans vouloir identifier, à mon tour, les Thérapeutes, avec qui que ce soit d'autre qu'avec eux-mêmes, sans vouloir en faire, non plus «des ascètes utopiques», il m'a semblé intéressant de mettre en parallèle la description philonienne de cette communauté et les textes de Platon sur la cité, notamment la *République*. Cette lecture m'a été facilitée par les études relativement récentes portant sur la place de Platon dans la pensée philonienne<sup>5</sup>. Les thèmes de la πόλις, de la πολιτεία (la république, le régime politique), plus précisément de la πολιτεία de Moïse – loi de Nature, universelle –, reviennent souvent chez Philon<sup>6</sup>. De même celui, de souche stoïcienne, du monde comme immense cité (μεγαλόπολις) habitée par les «citoyens du monde». Mais, malgré la présence du vocabulaire stoïcien, c'est, naturellement, vers la cité platonicienne, préservatrice de la transcendance que vont les préférences de notre auteur, plutôt que vers la Cité du Monde de Zénon et de ses successeurs. Dans un texte du *Gig.* 61 on lit: «Quant aux hommes de Dieu, ce sont les prêtres et les prophètes qui, ne voulant pas se mêler à la République de l'univers et devenir des citoyens du monde, transcendent tout le sensible pour atteindre le monde intelligible, où ils émigrent après avoir été naturalisés citoyens de la République des Idées impérissables et incorporelles»<sup>7</sup>. De tous les «contemporains» de Philon, les Thérapeutes

<sup>1</sup> Le présent article a fait l'objet d'une communication dans le cadre du Colloque international «Philon Politique» organisé à Clermont-Ferrand par l'Université Blaise Pascal en collaboration avec l'Université Libre de Bruxelles (21-22 décembre 2000).

<sup>2</sup> Selon l'expression de V. NIKIPROWETZKI, *Le De Vita Contemplativa revisité*, in *Études Philoniennes*, Paris 1996, 199-216.

<sup>3</sup> Désormais DVC. Pour les autres œuvres de Philon, les abréviations adoptées sont celles de la collection *Les œuvres de Philon d'Alexandrie (OPA)*, dirigée par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDÉSERT, Paris 1961-1992. Pour les passages philoniens cités en français nous avons adopté, sauf lection *Les œuvres de Philon d'Alexandrie (OPA)*, dirigée par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX et C. MONDÉSERT, Paris 1961-1992. Pour les passages philoniens cités en français nous avons adopté, sauf exception, les traductions de la même collection (notamment celle de P. MIQUEL pour DVC).

<sup>4</sup> *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumrân*, ANRW II, 20, 2, 1189-1295. Voir aussi, du même auteur, l'article *Thérapeutes* du *Dictionnaire de Spiritualité*, Fasc. 95-98, Paris 1990, 562-570.

<sup>5</sup> Notamment D.T. RUNIA, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986; C. RIEDWEG, *Mysterieterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1987; A. MÉASSON, *Du char ailé de Zeus à l'Arche d'Alliance, images et mythes platoniciens chez Philon d'Alexandrie*, Paris 1986; V. NIKIPROWETZKI, *Le Commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Leiden 1977; ensuite, plus «ciblées» sur le DVC, l'introduction et les notes de l'édition de F.C. CONYBEARE, *Philo about the Contemplative Life*, Oxford 1895, celles de P. GRAFFIGNA pour l'édition italienne (Gênes 1992). Cf. aussi l'«Introduction» de M. PETIT au *Quod omnis probus liber sit*, Paris 1974.

<sup>6</sup> Voir, à ce sujet, C. CARLIER, *La cité de Moïse*, thèse de doctorat soutenue en 2002 à Université de Paris IV-Sorbonne sous la direction de M. Alexandre.

<sup>7</sup> Sans entrer dans les détails d'une discussion qui dépasserait le cadre restreint de notre article, rappelons que Platon parle dans la *République* de l'existence d'un modèle céleste de sa cité. Voir livre IX, 592 a-b: «J'entends, dit-il [Glaucôn]; tu parles de l'État dont nous venons de tracer le plan et qui n'existe que dans nos discours; car je ne crois pas qu'il y en ait un pareil en aucun lieu du

du lac Maréotis, disciples de Moïse, paraissent s'être le plus rapprochés, à l'échelle de leur communauté, de ce type de cité.

Le traité *DVC* s'inscrit, tout en gardant sa spécificité judéo-hellénistique, dans une tradition qui essaie de retrouver ou de réaliser même au sein d'une communauté restreinte la «cité des philosophes» que Platon avait imaginée. Ce qui s'est avéré être une utopie au niveau macrocosmique, en commençant par l'échec de Platon lui-même en Sicile, devient réalisable au niveau de quelques écoles philosophiques – en commençant, là aussi, par l'Académie. Toute la tradition platonicienne sera alimentée par la *Platonopolis*<sup>8</sup>. À Alexandrie même, nous aurons, plus tard, l'«école» catéchétique, de Pantène à Hétraklas et, du côté païen, l'école de Plotin, qui se développe en dehors du système impérial d'enseignement philosophique<sup>9</sup>. «Contemplation» et «thérapeutique» définissent également cette dernière, dont beaucoup de médecins, notamment, faisaient partie. E. Bréhier dans son «Introduction» aux *Ennéades* de Plotin<sup>10</sup>, rapproche la «Platonopolis» à laquelle rêvait Plotin des communautés esséniennes, ou encore des Thérapeutes: «Il n'est pas du tout impossible, dit Bréhier, que Plotin ait connu la description des couvents auraient vécu dans la retraite auraient eu à leur service, comme dans la République de Platon et selon les vues de Plotin lui-même (*Ennéades* II, 9, 9, 10), une troupe d'artisans et de cultivateurs. C'est sans doute un couvent de ce genre qu'eût été Platonopolis. Et il conclut ironiquement: «La cité platonicienne devenue couvent, c'est sans doute la meilleure et la plus plaisante illustration de la différence entre le platonisme et le néo-platonisme».

Quant à la communauté du Lac Maréotis, encore une fois, il ne s'agit pas de contester ou de prouver son existence. Philon se trouve probablement devant une réalité historique que qu'il a besoin de sublimer pour l'opposer à un modèle philosophique païen déjà existant. C'est ce qu'il fait aussi dans une certaine mesure avec les Esséniens. Ses deux témoignages sur la secte se trouvent dans des ouvrages qui s'adressent très probablement à un public païen: le *Quod omnis probus liber sit* et l'*Apologia pro Iudaeis* dont Eusèbe nous a conservé des fragments<sup>11</sup>. Dans *Prob.*, les Esséniens font partie de toute une série d'exemples, collectifs – les Sept Sages en Grèce, les Mages de la Perse, les Gymnosophistes – ou individuels – Kalanos, Hétrakles, Diogène, Zénon, etc. – que donne Philon de la liberté du sage.

Comme nous disposons aussi du témoignage de Flavius Josèphe<sup>12</sup>, sans entrer dans les détails de la comparaison, nous pouvons noter au moins deux points sur lesquels les deux auteurs sont en divergence: le port des armes (d'après Philon les Esséniens n'en possèdent pas du tout, d'après Josèphe ils en emportent en voyage par peur des brigands) et

monde. Mais, répondis-je [Socrate], il y en a peut-être un modèle dans le ciel pour qui veut contempler et régler sur lui son gouvernement particulier; au reste peu importe que cet État soit réalisé quelque part ou soit encore à réaliser, c'est de celui-là seul, et de nul autre qu'il suivra les lois» (trad. E. CHAMBRAY).

<sup>8</sup> Pour cette idée et pour ce sujet voir C. BADILITA, *Platonopolis seu imparata cu filosofia [Platonopolis ou la réconciliation avec la philosophie]*, Iasi 1999, 9 et *passim*.

<sup>9</sup> Bien des différences existent, évidemment, entre tous ces projets, entre toutes ces écoles et l'on ne saurait tout unifier. Il existe néanmoins un fil rouge – l'idée de la *Platonopolis*, en tant que cité

<sup>10</sup> T. I, XII-XIII.

<sup>11</sup> Voir *Préparation Évangélique* VIII, II, 1-18 pour la notice sur les Esséniens.

<sup>12</sup> *Guerre des Juifs* II, 8 et *Antiquités juives* XVIII, 1.

le mariage (Philon nous dit que ce sont des célibataires convancus, alors que Josèphe indique que certains d'entre eux étaient mariés). Ces deux données intéressent Philon d'un point de vue philosophique. Elles sont destinées à compléter le tableau qu'il brosse des Esséniens vus comme exemple de sagesse: il voit dans la fabrication des armes une source de mal (même explication en *Poster.* 117-118) et dans le mariage la perte de la liberté, vertu pour ainsi dire essentielle pour le sage<sup>13</sup>. Il faut donc tenir compte de cette méthode, qui n'est d'ailleurs pas propre à Philon<sup>14</sup>, on retient d'une réalité donnée les éléments qui servent aux «besoins de la cause». Esséniens et Thérapeutes forment, d'ailleurs, un diptyque philosophique: les uns sont les adeptes de la vie active (πρακτικός βίος), les autres de la vie contemplative (ὁ θεωρητικὸς ἀποστασίου)<sup>15</sup>. Plusieurs textes présentent la vie contemplative comme étant la meilleure et la plus sainte: *Migr.* 47, *Fug.* 36, *Præm.* 51, *Quæst. Gen.* IV, 47<sup>16</sup>. Ailleurs, Philon défend la coexistence, chez une même personne, de deux types de vie<sup>17</sup>. Il parle aussi de la succession harmonieuse, dans la pratique du judaïsme, des «deux vies les meilleures», «la vie active ayant en partage l'hexade pour le service du corps, la contemplative, l'hebdomade en vue de la connaissance et de la perfection de l'esprit»<sup>18</sup>. C'est, en fait, le mode de vie des Esséniens. Quant aux Thérapeutes, ils se consacrent entièrement à la contemplation, mais en solitaire au courant de la semaine et en communauté le jour du sabbat (particulièrement vénéré chez eux).

À plusieurs reprises Philon va opposer (ἀντιτάσσας § 40, ἀντιτάδω § 64) le «miroir grec» à ses ascètes du lac Maréotis. La comparaison<sup>19</sup> «déclarée» porte sur:

1) L'objet du culte (§ 2-7): l'Étre «meilleur que le bien, plus pur que l'un, plus primordial que la monade» et les «saintes lois» chez les Thérapeutes, les adorateurs des éléments primordiaux, des astres, des demi-dieux et les idolâtres, chez les Grecs. Il est question aussi des zoolâtres égyptiens, mais ils sont, au moins dans ce passage, au-dessous de toute comparaison; ce premier point est essentiel, puisqu'il précise dès le début le référent absolu de nos ascètes: le Dieu unique d'Israël et sa Loi; cela revient aussi à affirmer avec force, dès le début du traité, la supériorité métaphysique de cette communauté par rapport aux Grecs, fussent-ils de ceux qui font profession de piété (τῶν ἐταρκαλλομένων εὐσεβέων § 3).

2) L'abandon des biens (§ 13-18).

3) Les banquets (§ 40-90).

Par rapport aux exemples grecs, les Thérapeutes sont βέλτιους (§ 14), κρείττους, θαυμάσιωτεροι (§ 16).

<sup>13</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *Sur le De vita pythagorica de Jambligue*, REG 50 (1937) 470-494, notait l'apparition à l'époque hellénistique d'un genre littéraire nouveau, «la peinture idéalisée des castes sacerdotales ou des confréries religieuses des peuples barbares»: celle des Égyptiens par Chaetemon, des Brahmanes de l'Inde et des Gymnosophistes des bords du Nil par Philostrate. Les Thérapeutes de Philon prendraient place, selon Festugière, dans la même série. Un article récent qui aborde la question du genre littéraire auquel appartenirait le *DVC* est celui de T. ENGBERG-PEDERSEN, *Philos De Vita contemplativa as a philosopher's dream*, Journal for the Study of Judaism 30 (1999) 40-64.

<sup>14</sup> Flavius Josèphe, par exemple, en fait largement usage dans ses *Antiquités juives*.

<sup>15</sup> *DVC* I; pour la question des deux genres de vie chez Philon je renvoie à la note complémentaire de V. NIKIPROVETZKI, au *Deed.* 108.

<sup>16</sup> Cf. aussi Platon, *Philèbe*, 33b.

<sup>17</sup> Voir *Spec.* III, 1; c'est une idée que l'on rencontre également chez Antiochus d'Ascalon et chez Varron, par exemple: voir P. BOVANCÉ, *Études Philoniennes*, REG 76 (1963) 74, qui cite St. Augustin, *Cité de Dieu*, 19, 3. Pour la question des «genres de vie» je renvoie au livre de R. JOUV, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956.

<sup>18</sup> *Spec.* II, 64; cf. *Mos.* I, 48, *Ebr.* 80-94.

<sup>19</sup> Le verbe οὐκ ἀντιτάσσεται: § 3 et § 58 (à propos des banquets platoniciens).

Pour illustrer ma lecture du *DVC* vu comme une réplique au modèle platonicien de cité, j'ai choisi quelques thèmes : l'abandon des biens, l'emplacement de la communauté, le régime alimentaire et vestimentaire, la présence des femmes et le banquet.

### *L'abandon des biens*

Praiqué à la manière d'Anaxagore et Démocrite, il n'a pas beaucoup de valeur aux yeux de Philon. Au contraire, les Thérapeutes, en renonçant à tous leurs biens en faveur des proches parents ou amis font «passer ceux-ci de la gêne à l'aisance» (§ 16). En faisant appel à des exemples extrêmement célèbres du monde grec<sup>20</sup> pour leur opposer ses ascètes juifs, Philon réussit à rendre encore plus sublime le geste de ces derniers et à en faire de véritables philanthropes. En effet, ils préfèrent la générosité (μεγαλόθυτοι) à la négligence (ἀλγυροί) des deux philosophes grecs. Tout cela viendrait à l'encontre de possibles accusations de misanthropie, auxquelles Philon ferait allusion au § 20<sup>21</sup>. En plus, en choisissant librement de renoncer à leurs biens, les Thérapeutes échappent au fardeau de la richesse, génératrice de l'injustice (§ 16-17). Les richesses sont donc incompatibles avec un haut niveau de vie spirituelle<sup>22</sup>. On se rappelle que Platon avait, quant à lui, imposé (il convient tout de même de souligner au moins cette différence) aux gardiens-philosophes de ne rien posséder (*Rép.* III, 416 c -417a) : aucun d'entre eux n'aura rien qui lui appartienne en propre et surtout ils seront les seuls citoyens à ne pas manier ni toucher, ni porter sur eux-mêmes l'or et l'argent humains, causes de beaucoup de crimes, pour ne pas souiller la possession de l'«or divin». Mais, bien sûr, en instituant ces règles, Platon visait à maintenir un équilibre à l'intérieur de la cité.

### *L'emplacement de la communauté*

Puisque la seule πολιτεία valable aux yeux de Philon, la seule qui puisse réaliser la κοινωμία et la paix au sein de la cité (et de l'univers) est la Loi de Moïse, toute ville qui en est dépourvue – et c'est le cas, par exemple, d'Alexandrie – même la mieux ordonnée (ευνομητάτη § 19) est pleine d'agitation et de tumulte et oblige, donc, le sage à la fuir. L'adjectif ευνομητάτη pourrait viser Platon : en *République*, X, 607c la cité ευνομομένη est justement celle que gouvernent les philosophes. D'autres textes de Philon<sup>23</sup> donnent la même connotation négative à la ville. Au début du *De Decalogo* (2-17), Philon explique en quatre points pourquoi Moïse a choisi le désert comme endroit de la Révélation de la Loi. Premièrement, c'est parce que la plupart des cités sont remplies de πῦρος, source principale de bien d'autres maux comme l'arrogance (ὑπερηφάν), l'inégalité (ἀνισότης) et même le mépris des choses divines (ἀλγυροί τῶν θεῶν)<sup>24</sup>. Deuxièmement,

<sup>20</sup> De véritables lieux communs dans l'Antiquité. Voir les références données par CONVEARE, *op. cit.*, 204 (Cicéron, *De Fin.* 5, 29, 87 et *Tusc.* 5, 39, 114-115, etc.) et la note de P. GRAFFIGNA, *op. cit.*, 108-109.

<sup>21</sup> Si les Thérapeutes se retirent du monde «ce n'est pas qu'ils cultivent une misanthropie inhérente».

<sup>22</sup> Au-delà du contexte polémique du *DVC*, il faut dire que le thème du dépouillement nécessaire des biens terrestres au profit des biens divins est fondamental pour la pensée philonienne.

<sup>23</sup> Voir *Somma*, II, 61-64; *Abr.* 133; *Virt.* 219; *Sacrif.* 55-58; *Decal.* 1-13; voir aussi Deut 8, 11-14; 1 Sam 8, 10-18.

<sup>24</sup> *Decal.* 4-7.

Moïse, tel un bon médecin, doit d'abord purifier l'âme de son peuple, souillée par le contact avec la ville, pour que, une fois éliminés les «facteurs pathogènes», elle puisse recevoir sans risque «ces aliments qui sont la loi et les oracles divins»<sup>25</sup>. Le désert est l'endroit le plus propice pour cette κάθαρσις. Troisièmement, le désert, espace non-organisé, permet aux Hébreux de constituer les normes d'un régime politique (τὸν τῆς πολιτείας καὶ νόμον) avant de s'installer dans les «dèmes» qui seraient ainsi, évidemment, bien gouvernées. Comme le souligne V. Nikiprowetzki, la loi de Moïse, en tant que Loi de Nature, a un caractère apriorique<sup>26</sup>. Quatrièmement, c'est dans le désert, espace où l'homme manque de tout, même des moindres choses indispensables à la vie, que se manifeste pleinement le caractère divin des Lois.

Les Thérapeutes fuient, donc, à leur tour, la ville. Ils ne choisissent pourtant pas la solution radicale du désert (que Philon lui-même trouve excessive en dehors du contexte de l'Exode, comme il l'explique en *Mutir.* 39-45) mais plutôt celle, traditionnelle pour les écoles philosophiques grecques, des endroits situés en dehors des remparts, des jardins (κῆποι) ou des domaines isolés (μονήρια)<sup>27</sup>. Nous savons qu'à la fois les jardins de l'Académie platonicienne, le Lycée et le Gynsargès, tout en restant accessibles au «public» étaient situés en dehors des murs d'Athènes.

La communauté du Lac Maréotis, que Philon nous présente comme une colonie (κατὰ τὴν δαίμονιαν) où sont envoyés les meilleurs (ἀριστοί)<sup>28</sup> Thérapeutes de toute l'οἰκουμένη, n'est pas non plus totalement isolée : aux alentours il y a des bourgades qui la protègent des attaques des brigands. Les maisons des Thérapeutes se trouvent ni trop rapprochées, les unes des autres, pour éviter la promiscuité qui règne dans les villes, ni trop écartées, parce qu'ils aiment la κοινωμία, la vie en communauté, et qu'ils veulent aussi s'assurer une protection réciproque.

E. Daumas<sup>29</sup> avait déjà remarqué et commenté la présence, au § 22-23, du *τοπος* du meilleur emplacement de la cité. En ce sens, les thérapeutes obéissent, dit-il, aux «règles de la philosophie politique la plus avisée»<sup>30</sup> : ils ont choisi l'une des collines au-dessus du lac Maréotis pour la sécurité du lieu et le climat favorable. Il ne s'agit donc nullement d'un endroit inhospitalier. L'expression ἔνεκα καὶ τέπος εὐνορίας nous rappelle l'εὐνορίαν τῶν ὑπὸν du *Timée* 24c, «l'heureux mélange des saisons, qui devait produire (à Athènes) les hommes les plus intelligents»<sup>31</sup>. D'ailleurs, dans le *De Providentia* II, 66-68 il est question de la pureté de l'air de la Grèce, propice à la philosophie : «l'intelligence – lit-on – est aiguisée par la légèreté de l'air». À vrai dire, la description de l'endroit où se trouvent

<sup>25</sup> § 12. Philon reprend ici Platon, *Sophiste*, 230c-d.

<sup>26</sup> Voir note 3 au *Decal.* 14 et son étude, *Loi de Moïse. Loi de Nature. Sagesse*, dans *Le Commentaire de l'Écriture*, *op. cit.*, 117-155. Platon imagine, lui-aussi, ses systèmes législatifs en vue de la fondation d'une cité, mais il part d'un modèle préexistant qu'il améliore.

<sup>27</sup> On retrouve le mot μονήρια en *Abr.* 23 : Philon commente Gen 5, 24, «Énoch... ne fut pas trouvé, parce que Dieu le déplaça», en faisant d'Énoch le symbole du repentir et de la conversion. Il oppose dans son commentaire à l'homme φάδος, embrouillé, sans aucun discernement, dans les affaires de la cité, ἀστέρως, qui préfère s'isoler de la foule, sort de la ville et «passe ses jours dans un domaine isolé (μονήρια)». Dans les deux passages (*DVC* 20 et *Abr.* 22-23) Philon défend, comme nous le disons plus haut, l'homme qui cherche la solitude de l'accusation de «misanthropie» : ce qui le pousse à s'isoler c'est plutôt la certitude de l'inutilité des contacts avec des gens autres que ceux qui lui sont semblables.

<sup>28</sup> On note le caractère élitiste de la communauté.

<sup>29</sup> Aux pp. 40 et 42 de son *Introduction* au *DVC*.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>31</sup> Cf. L. ROBIN.

nos ascètes (la colline bien aérée, les bourgades aux alentours) rappelle la disposition de l'Athènes préhistorique du *Critias* 112c<sup>32</sup>, seuls les combattants habitaient l'Acropole, casernes avec une salle prévue pour les repas en commun. Du côté sud il y avait des jardins et une source. La température était égale en été et en hiver. En dehors de l'Acropole, et au pied de ses pentes habitaient les artisans et les agriculteurs.

### Le régime alimentaire et vestimentaire

L'une des vertus fondamentales des Thérapeutes est l'ἐγκράτεια<sup>33</sup>, la «maîtrise de soi». Tout leur mode de vie en découle. Ils s'efforcent ainsi de bannir de leur âme toute trace de τῆφος, d'orgueil, le vice par excellence, selon Philon, fléau des villes – comme on l'a vu tout à l'heure – source du mensonge, et de cultiver son opposé, l'ἀντὶφία, source de la vérité (ἀλήθεια)<sup>34</sup>. Philon insiste sur le fait qu'ils ne touchent qu'à la nourriture indispensable (ἀνεγκρία) à la vie: ils mangent du pain, du sel, de l'hysope, ils boivent de l'eau ser à un menu plus diversifié en dehors du sabbat et des jours de fête, cela ne change pas notre propos, puisque de toute manière Philon insiste sur la frugalité de leurs repas. Certains d'entre eux oublient même de se nourrir pendant trois, voire six jours, régals contrainte aucune, et, en tout cas pas dans le bât de meurtrir la chair. La comparaison avec les cigales nous renvoie directement au mythe que Platon raconte dans le *Phèdre*, 259b-c<sup>35</sup>. Si on se rappelle que les cigales de Platon étaient à l'origine des humains, le rapprochement ne sera que plus révélateur. (Il peut même y en avoir là une explication pour le manque de traces historiques de notre communauté). D'autre part, les habitants de la «cité primitive», «le véritable État», imaginé par Socrate (*Rép.* II, 372b-c) étaient eux aussi végétariens et leur nourriture n'aurait même pas été beaucoup plus variée que celle des thérapeutes si Glaucon ne faisait pas remarquer à Socrate: «C'est avec du pain sec, ce me semble, que tu fais banqueter ces gens-là». Au moment où Socrate, à la demande de Glaucon, va diversifier les mets, il dira clairement: «Ce n'est plus simplement l'origine d'un État que nous étudions, mais celle d'un État qui vit dans les délices (τρυφῶντων πόλιν)». On peut élargir la comparaison avec la cité primitive de Socrate au niveau des vêtements et des lits de banquet. Dans les deux cas on retrouve le même souci de simplicité: un vêtement pour l'hiver, un autre pour l'été, des jonchées en feuillage en guise de lits, στρώβες (même mot chez Platon<sup>37</sup> et chez Philon), avec, tout de même, un accoutoir pour les Thérapeutes (qui adoucissent ainsi la raideur spartiate).

<sup>32</sup> Rapprochement signalé par V. NIKIPROWETZKI, note complémentaire 21 au *Devel.* 108.

<sup>33</sup> Sur l'ἐγκράτεια voir la n. compl. 2 de M. PETT au § 84 du *Quod omnis probus*: chez les auteurs classiques elle désigne la vertu qui permet de dominer les passions.

<sup>34</sup> § 39.

<sup>35</sup> V. NIKIPROWETZKI, *Le De Vita...* op. cit., 204 souligne le fait que «l'évocation des pains de proposition empilés dans le vestibule du temple de Jérusalem distingue la "maîtrise de soi" ou ἐγκράτεια des Thérapeutes de l'ascétisme d'un Épictète ou d'un Sénèque, en la rattachant au culte du Dieu d'Israël».

<sup>36</sup> V. aussi le *Quod omnis* § 8 et la note de M. PETT pour une allusion au même mythe. Sur la légende des cigales se nourrissant de l'air voir Hésiode, *Le Bouclier*, 393s; Aristophane, *Les Nuées*, 1360.

<sup>37</sup> *Rép.* II, 372b.

### La présence des femmes

La communauté du Lac Maréotis compte parmi ses membres des femmes qui ont la même ferveur et les mêmes principes que les hommes (τὸν αὐτὸν ἥθειον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχοντα)<sup>38</sup>, «des vierges âgées», nous dit Philon «qui n'ont pas observé par contrainte la chasteté, comme un certain nombre de prêtresses grecques, mais par une libre résolution, par un désir passionné de la sagesse»<sup>39</sup>.

Une première observation que s'impose c'est que nous n'avons presque pas d'exemples de communautés juives de femmes dans l'Antiquité tardive. Malgré l'intensification des recherches sur les femmes juives à l'époque hellénistique et romaine, portant aussi sur la documentation non littéraire, rien ne met en cause, pour le moment, l'«unicité» des thérapeutes<sup>40</sup>. Les épouses des Esséniens mariés dont parle Joseph ne sont pas elles-mêmes membres de la communauté.

Par contre, les exemples ne manquent pas pour le monde païen. Le pythagorisme semble avoir été la première école qui a encouragé la pratique de la philosophie par les femmes. À la fin de sa *Vie de Pythagore*, Jamblique nous donne une liste de 17 femmes pythagoriciennes. Nous connaissons aussi le titre, *Pythagorizonta* (La femme qui pythagorise), de deux comédies du IV<sup>e</sup> siècle av. J. Chr., de Cratinius le Jeune et d'Alexis. On ne peut pas savoir si la cible de ces comédies était une femme qui enseignait la philosophie ou s'il s'agissait tout simplement d'une «pratiquante» ayant embrassé la vie ascétique des pythagoriciens. En tout cas, on constate, une fois de plus, la présence des femmes au sein de la secte<sup>41</sup>.

On retrouve des noms de femmes philosophes liées à l'Académie platonicienne, en commençant par la mère de Platon, Perictione, qui, selon une tradition, aurait été elle-même philosophe<sup>42</sup>. Diogène Laërce mentionne deux femmes, Lashénia de Mantinée et Axiothéa de Philote, disciples de Platon. Elles figurent aussi dans la liste des disciples féminins de Spéusippe<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> § 32.

<sup>39</sup> § 68. Pour le sens de l'expression «vierges âgées» voir R.S. KRAEMER, *Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides*, Signs. Journal of women in culture and society, 14 (1989) 342-370 et D. SLY, *Philo's Alexandria*, Londres/New York 1996, 144-146. D'après ces deux auteurs, les Thérapeutrides pouvaient également être des femmes autrefois mariées et ayant élevé des enfants mais qui auraient retrouvé, grâce à l'âge et surtout au mode de vie ascétique, entièrement tourné vers Dieu, une virginité spirituelle. Un texte comme *Cher.* 50 peut, en effet, servir de support à cette théorie: «... Quand Dieu commence à avoir commerce avec l'âme, de ce qui auparavant était une femme, il refait une vierge, car il détruit et chasse les désirs sans noblesse ni virilité qui l'efféminaient, pour y substituer les vertus natives et sans alliage. C'est ainsi qu'il n'aura pas d'entretien avec Sarah jusqu'à ce qu'elle abandonne tout ce qui est particulier aux femmes, et s'élance pour reprendre son rang de vierge chaste» (cf. aussi *Præm.* 158-160).

<sup>40</sup> Voir les articles de R.S. KRAEMER, art. cit. (n. 39) et *Hellenistic Jewish Women: The Epigraphical Evidence*, SBLASP 26 (1986) 183-200; J. BROOKEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Chico 1982; G. MAYER, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart 1987; L. ARCHER, *The Role of Jewish Women in the Religion, Ritual and Cult of Greco-Roman Palestine*, in *Images of Women in Antiquity*, ed. A. CAMERON and A. KUHRT, Detroit 1983, 273-287.

<sup>41</sup> La liste pourrait continuer avec des exemples postérieurs à Philon, ne serait-ce que celui de Marcelle, femme de Porphyre et juive d'origine ou celui d'Hypathia, chef d'école philosophique à Alexandrie.

<sup>42</sup> Cf. R. HAWLEY, *The Problem of Women Philosophers in Ancient Greece*, dans *Women in Ancient Societies*, «An Illusion of the Night», éd. L. ARCHER, S. FISCHLER et M. WYKE, Londres 1994, 70-87.

<sup>43</sup> Diogène Laërce, IV, 2. Cf. T. DORANDI, *Assiotea e Lastenia: Due donne all'Academia*, AATC 54

Quant à l'œuvre même de Platon, elle accueille les femmes à bras ouverts<sup>44</sup>. Socrate, le philosophe par excellence, reçoit ses enseignements sur l'amour et l'essence du Beau d'une femme prophète, Diotime, se déclarant lui-même ignorant sur ce sujet, qui constitue, pourtant, le noyau de sa philosophie.

À maintes reprises dans la *République* ou dans les *Lois*, Platon attribue les mêmes fonctions aux gardiens et aux gardiennes. Cette idée apparaît, par exemple, en *Rép.* V 472a, VII 540c, et *Lois* VII 804d-805c, où il est question de donner une même éducation aux garçons et aux filles. Se désintéresser de ces dernières, ne pas les entraîner comme on entraîne les garçons, ce serait laisser à l'État la moitié seulement d'une existence heureuse...

Dans les *Lois* Platon précise que les femmes doivent attendre la quarantaine pour pouvoir assumer des fonctions publiques, alors que les hommes peuvent le faire dès l'âge de 30 ans<sup>45</sup>.

Le texte de Philon ne nous renseigne pas sur une éventuelle spécificité des tâches assumées par les femmes dans la communauté ou sur leur «droit à la parole». Tout ce qu'on peut dire c'est que lors des réunions il y a une seule personne – le président – qui parle. Et c'est par des signes discrets que les autres manifestent leur approbation ou leur besoin d'éclaircissements supplémentaires.

### Le banquet des Thérapeutes

C'est le moment où Philon indique le plus ouvertement le modèle auquel il oppose sa communauté. Alors que pour les repas des Esséniens il avait opté pour le modèle du *συνάγειον* spartiate, pour les thérapeutes il préfère le *συμπόσιον*, le banquet entre amis, lieu qui privilégie la réflexion du sage et le discours philosophique<sup>46</sup>. Une suite de comparaisons (comme, auparavant au § 3-9) va précéder la présentation de la fête de nos ascètes. C'est un développement rhétorique sur les excès des banquets alexandrins qui ouvre la série. D'autres textes (*Legum allegorie* III 156; *In Flaccum*, 196), nous indiquent qu'il s'agit de réunions de thiasé, à Alexandrie. Vient ensuite la description du luxe des réunions italiennes, digne de la *Cena Trimalchionis*. On se rappelle que dans la *Lettre VII*, 365b-d Platon s'indignait lui aussi contre le gaspillage de la table sicilienne. Enfin, on arrive aux deux banquets auxquels Socrate avait participé, «les plus célèbres et les plus notables de la Grèce», celui de chez Callias et celui de chez Agathon (Xénophon, *Banquet* 2-3 et Platon, *Banquet* 173 a)<sup>47</sup>. Philon expédie en quelques lignes le *Banquet* de Xénophon, qualifié d'*ἀνθρώπων ἀνθρώπων*, «plus proche de l'humanité courante», pour passer au *Banquet* platonicien. Le «compte rendu» philonien est très «orienté», pour ne pas dire de mauvaise foi.

(1989) 53-66 et aussi R. GOULET, art. *Asiarcha de Philon*, dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, I, Paris 1994, 690-691.

<sup>44</sup> C'est, par ailleurs, à la lecture d'un des livres de la *République* qu'Asiarcha de Philon aurait décidé, d'après Thémistius, d'aller à Athènes écouter Platon (anecdote nr. 134 du recueil de A. SWIFT RIGNOS, *Platonica. Commentaria*, 183-184, apud R. GOULET, art. cit., 691).

<sup>45</sup> VI 78b.

<sup>46</sup> Pour la position de Platon par rapport aux deux modèles voir L. BRISSON, p. 36 de son «Introduction» au *Banquet* de Platon, Paris 1999 et R. SCHMITT-PANTEU, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome 1992, 233-237.

<sup>47</sup> La tradition du banquet philosophique est extrêmement riche et, comme le souligne R. GRAFFIGNA, *op. cit.*, 168-169, le *Symposium* platonicien constitue «solamente una parte del modello attivo nel *DVC*». Néanmoins, c'est au modèle platonicien plus qu'à tout autre que Philon entend «confronter» le banquet des thérapeutes.

Au § 59 – une allusion au discours de Pausanias, sur les deux Aphrodités, Célestes et «Populaires» et les deux Eros (*ὑποφύωνος* et *πανδημιος*)<sup>48</sup> qui relèvent d'elles (*Banquet*, 180c-185c); au § 63 une autre, au mythe de l'androgyne raconté par Aristophane (189a-193d). La majeure partie du dialogue platonicien serait consacrée à l'épos *πανδημιος*, c'est-à-dire, d'après Philon, à la pédérastie – que Platon condamne d'ailleurs aussi<sup>49</sup> – un véritable malheur tant pour l'individu que pour l'humanité tout entière. Le discours de Socrate, avec les révélations de Diotime sur la vraie nature de l'amour ou l'éloge de Socrate fait par Alcibiade, autrement dit les parties qui donnent son sens au dialogue platonicien, sont complètement absentes de la description philonienne. Mais, justement, l'omission était nécessaire pour mettre en cause la réputation de «vrai modèle» de ce banquet et pour souligner encore plus clairement la supériorité des «disciples de Moïse».

On s'est beaucoup interrogé sur le caractère du repas des thérapeutes – s'agit-il d'un repas culturel ou pas? – notamment à propos de la comparaison entre la table portant leurs aliments et celle où se trouvaient les pains de proposition dans le Temple<sup>50</sup>. V. Nikiprowetzki, tout en insistant sur «le caractère purement et exclusivement symbolique de tous les renseignements du banquet des thérapeutes et les rites qui lui font cortège», mentionnant les particularités du banquet des thérapeutes et les rites qui lui font cortège, montre bien qu'il s'agit d'un repas solennel, saint, mais en aucun cas sacrificiel<sup>51</sup>.

Les thérapeutes répudient l'esclavage, contraire à la nature (*τὰ φύσιν*). Le repas est donc servi par des hommes libres, des jeunes membres de la communauté «choisis d'après leur mérite, comme doivent le faire les âmes vertueuses (*ἀρετῶν*) et bien nées (*εὐγενῆς*)»<sup>52</sup>. On retrouve à propos de ces jeunes gens le thème de la filiation spirituelle, et invoqué au § 68 à propos des Thérapeutes: «Comme des vrais fils servent leur père et leur mère, estimant qu'ils ont là des parents communs (*κοινὸν γονεῖν*) qui leur sont plus proches que les parents par le sang, puisque rien ne rapproche plus étroitement les grandes âmes que la vertu (*καλοκἀγαθία*)»<sup>53</sup>. Les Thérapeutes réalisent donc d'une manière toute spirituelle l'idéal de *συμπάθεια* (*Rép.* V 465a) que la cité platonicienne voulait atteindre par la communauté des femmes et des enfants.

Avant de commencer le repas proprement dit et après la prière (§ 66), les convives vêtus de blanc, prennent place chacun selon son rang (voire ancienneté dans la communauté § 67) et écoutent silencieusement l'homélie du président, exégèse des Saintes Écritures d'après la méthode allégorique (§ 75-79). Pour ce moment-clé du banquet Philon a dû s'inspirer des pratiques synagogales. L'homélie est suivie d'une première série de chants: ce sont des hymnes composés pas les membres de la communauté. (Philon nous avait dit au § 29 que pendant la semaine «ils ne s'adonnaient pas seulement à la contemplation mais aussi à la composition de chants et d'hymnes à la louange de Dieu...»). Ils les écrivent, cela va de soi (*ἀνέγραψαν*), «sur les rythmes les plus solennels».

<sup>48</sup> Allieurs l'expression *ἑπὶς ὑποφύωνος* décrit une expérience très proche de celle de la prophétie (*Her.* 70, *Deus* 138, *Somm.* II, 132).

<sup>49</sup> *Phédr.*, 231a.

<sup>50</sup> Voir à ce sujet M. DELCOR, *Repas cultuels. Esséniens et Thérapeutes, Thiasos et Habbourr*, RdQ 6 (1968) 401-425.

<sup>51</sup> *Le De Vita Contemplativa revisité*, dans *Études Philoniennes*, *op. cit.*, 206. C'est justement la subordination des Thérapeutes au Temple de Jérusalem (voir *DVC* 81-82) qui écarte l'hypothèse d'un repas sacrificiel: si nos ascètes consomment du pain levé et du sel mélangé avec de l'hysope c'est justement par respect pour le pain azyrne et le sel pur réservés exclusivement aux prêtres.

<sup>52</sup> § 72.

<sup>53</sup> *Ibid.*



Cette dernière remarque nous rappelle les discussions de la *République* et des *Lois* (VII 812a-813a) sur les rythmes à admettre ou à bannir de la Cité, autrement dit, sur le type de musique à adopter et en particulier la conclusion: «il ne faut admettre dans la cité que les hymnes aux dieux et les éloges des gens de bien»<sup>54</sup>.

C'est la veillée sacrée qui correspond au σωματόσιον proprement dit (le temps où l'on boit, qui suit le temps où l'on mange, le σεῖντρον). Évidemment, le vin est absent pendant tout le repas, occasion pour Philon de développer un thème qui lui est cher, celui de la *sobria ebrietas*. Séparés tout d'abord en deux chœurs, les hommes d'un côté, les femmes d'un autre, les Thérapeutes vont revivre le passage de la Mer Rouge. Après avoir été si miraculeusement sauvés, les Hébreux chanteront des hymnes d'action de grâce à Dieu.

«Parmi les hommes c'était le prophète Moïse qui enonnait les chants et parmi les femmes la prophétesse Myriam»<sup>55</sup>. Philon insiste sur l'ensemble harmonieux (εὐαρμόδιον σωματικόν) que forment les chœurs des Thérapeutes<sup>56</sup>.

Les Thérapeutes s'enivrent d'une «belle ivresse», ils consomment «le vin pur de l'amitié divine» et à la fin du σωματόσιον ils sont tous même plus éveillés qu'au début, prêts à recommencer une nouvelle journée, au lever du soleil, par leur prière habituelle. (Avouons que de tous les participants au banquet platonicien seul Socrate pourrait leur faire face...).

Le banquet des Thérapeutes<sup>57</sup> s'intègre ainsi, d'une part, dans toute une tradition du σωματόσιον philosophique, dont font partie le *Peri methes* d'Aristote, les *Deîmosophistes* d'Athénée et les *Quæstiones conviviales* de Plutarque. On l'a rapproché<sup>58</sup> notamment de l'éloge de Xénophane sur le banquet<sup>59</sup>, un texte qui met en lumière la religiosité de la réunion des sages: frugalité du repas, des chants en l'honneur des dieux, des discours qui exhortent à l'ἡμετέρι et à l'εὐσεβεία. D'autre part, il enrichit, comme le souligne P. Graffigna<sup>60</sup>, la liste judéo-hellénistique des banquets de la Sagesse, dont parlent des textes comme *Proverbes* 9, 2-6 ou même *Siracide* 9, 14-16 et *Sagesse* VIII, 4<sup>61</sup>.

### Quelques mots de conclusion

Nous avons trouvé des points communs entre les Thérapeutes et la cité platonicienne, surtout sous ses formes primitives, où règne la simplicité de l'Âge d'or, où les gens se limitent aux ἀναγκαῖα<sup>62</sup>. La présence des femmes et surtout l'égalité entre les deux sexes nous renvoient encore plus clairement au même Platon. Quant à son emplacement, la communauté des Thérapeutes respecte toutes les règles de la «πῶλις bien située». Pour ce

<sup>54</sup> *Rép.* X 607a; même idée dans les *Lois* VII 801e-802 a.

<sup>55</sup> § 87.

<sup>56</sup> § 88.

<sup>57</sup> Qui n'est pas le seul de l'œuvre de Philon. On peut citer aussi le *De Josepho* 202-206 et surtout le *De Plantatione* 160-164.

<sup>58</sup> Voir P. GRANFIGNA, *op. cit.*, 169-170 de son édition commentée au *DVC* («Il Banquet», pp. 167-174) qui renvoie à P.M. SCHUL, *Philon, les banquets et le Seder paschal*, dans *Miscellanea di studi alleanidini in memoria di A. Rotondi*, Torino 1963, 55-56.

<sup>59</sup> *DIEBS* II B 1.

<sup>60</sup> *Op.cit.*, p. 170.

<sup>61</sup> Où apparaît le thème de la σωματικὸς avec la σοφία, le mariage spirituel dont Philon nous parle à propos des Thérapeutes (§ 68).

<sup>62</sup> La remarque est surtout valable pour ce qui est du régime alimentaire et vestimentaire des Thérapeutes.

qui est du banquet, Philon était bien conscient de «s'attaquer» à un haut lieu du platonisme. On a là toute une dynamique d'assimilation (partielle) et en même temps d'opposition polémique à un modèle qui sera, bien sûr, dépassé.

Les Thérapeutes réussissent la performance de sublimer même la cité de la *République*. Si chez Platon seulement l'harmonie des trois éléments – l'ἐνθευμητικόν, le θυμοειδές et le λογιστικόν – rendait juste la cité, la *Philonopolis* semble faire place au seul λογιστικόν. L'abandon des biens c'est aussi l'abandon de l'ἐνθευμητικόν, et le θυμοειδές s'est sublimé en désir de Dieu. En plus, les Thérapeutes ne redescendent pas dans la caverne. Ils sont, écrit Philon tout à la fin du traité, «véritablement unis au Père et Créateur de toutes choses, grâce à leur vertu (καλοκράτεια) qui leur a procuré le don le plus précieux pour un homme bon: l'amitié de Dieu».

Smaranda Badilita  
Université de Rouen  
2e année Master  
F-76000 Rouen  
<smbadilita@yahoo.fr>